

Tilman Borsche

Orientacja na niepewnym polu pojęć

Tekst artykułu Orientierung im unsicheren Feld der Begriffe ukazuje się po raz pierwszy w przekładzie polskim. Dotychczas nie był publikowany, również w języku oryginału. Jego treść przedstawił Autor podczas wystąpienia w Instytucie Filozofii UJ 22 maja 2002 r.

Spółczesne społeczeństwa opierają się na wiedzy, i to nie dopiero na przyszłość, lecz już teraz. W każdym razie rośnie liczba prób zrozumienia społeczeństw współczesnych jako społeczeństw wiedzy. Tego, czym są społeczeństwa, nie dyskutujemy, gdyż żyjąc w społeczeństwie zakładamy to jako wystarczająco wiadome. Co ma jednak na uwadze ten nowy epitet „społeczeństwo wiedzy”? Cóż wiemy o wiedzy poza tym, że coraz to więcej jej posiadamy, a coraz mniej nią dysponujemy? – Że niebawem będziemy jeszcze tylko wiedzieć, jak wiedzę odwołać, nie zaś, jak ją rozpoznać i odróżnić od niewystarczająco sprawdzonych mniemań. Otóż na temat wiedzy, jej postaci i ich treści, z pewnością można niejedno powiedzieć; tymczasem niech nam wystarczą trzy twierdzenia:

Po pierwsze. Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy coś powiedzieć – i to samo odnosi się również do samej wiedzy. Wiedza musi być *wypowiadalna* w słowach, musi dać się zakomunikować, przekazać. Jednak w odróżnieniu od słowa Pisma św., to, co uważamy, że wiemy, musi dać się wypowiedzieć również za pomocą innych słów, musi być przekładalne, zrozumiałe i dające się zakwestionować.

Po drugie. Przedmiotem wiedzy może być wszystko, „Bóg i świat”, wszystko, o czym można i chce się coś powiedzieć, co nadać się do przekazania w słowach.

Po trzecie. Wiedza powinna za pomocą zrozumiałego przekazu, to jest za pomocą słów, przyczynić się do *zorientowania* nas w świecie,

jaki nas otacza, oraz co do nas samych w tym świecie i to w sposób ogólny i zobowiązujący. Wiedza służy działaniu jak Kompas podróży.

Jednak są to tylko ogólne warunki wiedzy. Ze względu na te warunki wiedza nie różni się jeszcze od mniemania; jedno i drugie zgłasza roszczenie do ważności powszechnej, służy naszemu wiążącemu zorientowaniu w świecie. W odróżnieniu od mniemania, wiedza ma być nie tylko wiążąca, lecz również pewna. Czy istnieje w ogóle coś takiego jak mniemanie, które jest tak pewne, że wolno, a nawet należy nazwać je wiedzą? I na podstawie jakich kryteriów można je rozpoznać? Jeśli czujemy się zmuszeni nazywać społeczeństwa współczesne społeczeństwami wiedzy, to zapewne dlatego, że szczególna funkcja wiedzy, jaką jest orientowanie, stała się problematyczna, czy to z tej przyczyny, że wiedza stała się mniej pewna, może tylko mniej przejrzysta, czy też dlatego, że uzyskała większe w stosunku do innych czynników znaczenie dla naszej orientacji. Moje dalsze wywody uzyskają spistość dzięki pięciu tezom, które będę wypowiadał i komentował.

Teza pierwsza: Początkiem filozofii była próba uzyskania wiedzy pewnej i niepodważalnej

Filozofia od samego początku była próbą odróżnienia wiedzy trwałej od chwilowego mniemania oraz sformułowania kryteriów sprawujących kontrolę nad tym rozróżnieniem. Próba ta pociągnęła za sobą krok wstecz od słowa do pojęcia. Słowa wydają się w sposób jawny i nieunikniony podlegać nieporozumieniom i nadużyciom, rozumieniom innym od zamierzonego, przemianie znaczenia; ich znaczenie zdaje się być notorycznie niepewne. Inaczej w przypadku pojęcia, które właśnie dlatego zostaje odróżnione od słowa, choć może pojawiać się i stać się dostrzegalne tylko w słowie. Pojęcie powinno być znaczeniem – bądź znaczeniem słowa (co umożliwia stwierdzenie jego podatności na zmianę), bądź (jako niezmiennie) tkwić u jego podstaw. „Nie warto spierać się o słowa”, podkreśla ustawicznie Sokrates i bez wahań zamienia nazwy/słowa, gdy jego rozmówcy zgłaszają trudności w zrozumieniu. Wiedza godna tego miana, wiedza, która wyraźnie różni się od „zwykłego” mniemania, prezentuje się w postaci dobrze określonych, uzasadnionych, uznanych za niezmiennie – i dlatego *pewnych* – pojęć. W celu zakomunikowania wiedzy należy jednak posłużyć się jakimiś słowami, odpowiednimi do sytuacji i partnerów rozmowy. (W myśleniu jako „rozmowie duszy z sa-

ma sobą” tym partnerem, tym drugim, jest ona sama.) Niepewność słów jest tym, co każe Platonowi uważać tekst pisany za tak problematyczny – tekst, który trzyma się słów, nie pojęć, nie zna swojego czytelnika i dlatego nie jest w stanie uniknąć nieporozumień.

Teza druga: Wiedza pewna zakłada ustalenie pojęć pewnych, w których się prezentuje. Nie posiadamy ich, więc ich poszukajmy

Dziejom filozofii (oraz nauk) towarzyszy coraz to odnawiające się uznanie niepewności nie tylko danej (to jest każdorazowo uznanej) wiedzy pewnej epoki, lecz również samych pojęć i tym samym podstaw tego, co filozofia każdorazowo usiłowała zdobyć jako wiedzę. To pragnienie pewnego gruntu w dziedzinie pojęć, ten chrestny rodzic nad kołyską filozofii i nauki, jest rajskim marzeniem, a jego równie nieszczęśliwe co niosące ulgę niepowodzenia najściślej wiążą się ze sobą. Przypomnę pokrótce dwa spośród najbardziej znanych przykładów:

(1) Platon. Przy końcu dialogu *Menon* pojawia się nader osobliwe wyznanie Sokratesa. Po scharakteryzowaniu mitu na temat dochodzenia do wiedzy na drodze przypomnienia nie w kategoriach wiedzy, lecz mniemania, czyli mowy obrazowej, kontynuuje: „Że jednak słuszne mniemanie i wiedza są czymś odmiennym, nie wydaje mi się jakimś obrazem, i jeśli chciałbym sądzić, że coś wiem – a tylko w nielicznych przypadkach mogę tak sądzić, to właśnie to jedno umieściłbym pośród tego, co wiem” (98 b). Rezultat tego poszukiwania przypadków rzeczywistej wiedzy jest znany. Ustawicznie przekonuje się, że on sam nie wie niczego. I dowodzi swoim rozmówcom, że również oni nie wiedzą tego, o czym sądzą, że wiedzą. Jego pytania działają jak dotknięcie ryby elektrycznej, powodują, że rozmówcy, usiłując przekazać swoją wiedzę, drętwieją, popadają w oniemienie. Jako rezultat rozmowy na temat możliwości nauczania się cnoty, stwierdza Menon: „choć już po tysiąckroć i przed wieloma wygłaszałem mowy na temat cnoty, i to bardzo dobre, jak mi się wydaje, to teraz nawet nie potrafię w ogóle powiedzieć, czym ona jest” (80 b).

(2) Również Kartezjusz szkicuje to samo przeciwieństwo między pragnieniem a rzeczywistością, tylko że w odwrotnym porządku. Tak jak po Sokratesie następuje sceptycyzm akademicki, tak po Kartezjuszu wiara w postęp nauk nowożytnych. W szkicu autobiograficznym, który wprowadza do *Rozprawy o metodzie*, jego pierwszej publikacji

filozoficznej, Kartezjusz wyznaje: „Zaprawiano mnie do nauk od samego dzieciństwa, ponieważ zaś zapewniano mnie, że za ich pomocą można nabyć jasną i pewną wiedzę wszystkiego, co jest użyteczne dla życia, żywiłem niezmierne pragnienie przyswojenia ich sobie”. Jak wiadomo, kończy on naukę jako najlepszy w jednej z najlepszych szkół Europy i w końcu czuje się zmuszonym całkowicie zmienić swoje zdanie: „Czułem się bowiem – jak opisuje gorzki wniosek – udręczony tyloma wątpliwościami i błędami, iż zdawało mi się, że starając się pouczyć, nie osiągnąłem żadnej korzyści, chyba tę, iż tym jawniej odsłoniłem sobie moją niewiedzę” (*Rozprawa o metodzie*, przeł. Boy). Co sobie uświadomiwszy, uzasadnia na nowo metafizykę i wszelką wiedzę pewną na podstawie oczywistości „ja myślę”.

Postać Sokratesa symbolizuje pierwszą, przeprowadzoną z narażeniem własnego życia próbę znalezienia wiedzy, której tymczasowym rezultatem jest zrozumienie znikomości ogólnie uznanej wiedzy rzekomej. Postać Kartezjusza symbolizuje jedną z ostatnich takich prób, a jej rezultatem jest metafizyczne ugruntowanie matematycznych nauk o przyrodzie na bazie pewności, jaką poznający podmiot posiada co do swojego istnienia.

Następstwa obydwu tych prób są odczuwalne aż po teraźniejszość. Historia filozofii (oraz nauki) przedstawia się jako długi protokół wysiłków przezwyciężenia tego braku pewności –przynajmniej w sferze zasad i metody, a w końcu może nawet przezwyciężenia ostatecznego. Jednak filozofia zdolna jest się czegoś nauczyć. Zawiesiła ona te próby nie dlatego, by zubożniała, lecz dlatego, że wyciągnęła wnioski ze swego historycznego doświadczenia. (Jedynie popularne, aby nie powiedzieć atawistyczne postacie filozofii i nauki ciągle jeszcze i bezustannie holdują wierze i nadziei, że można znaleźć, bądź też że znalazło się wiedzę definitywnie prawdziwą. Tym, co one ciągle jeszcze i nieustannie znajdują, są wierzący zwolennicy, a to wystarcza skromnym umysłom, które zainteresowane są jedynie sukcesem.

Teza trzecia: Pojęcia, jak widać po zastosowaniu, nie przestają być zmienne i niepewne. Pewna jest tylko ich niepewność

Byłoby pięknie, gdybyśmy posiadali wiedzę pewną – pomyślny tylko o BSE, o zmianach klimatycznych i innych problemach, wobec których boleśnie odczuwamy brak pewności wiedzy. Odnosi się to do

wszystkich przypadków, w których nasze działanie posiada doniosłe następstwa. A działać musimy, gdyż działamy także wówczas, gdy nie działamy. Nie możemy przy tym oprzeć się na wiedzy pewnej, lecz w najlepszym przypadku na mniej lub bardziej nadających się do przyjęcia mniemaniach ludzi, których uważamy za ekspertów.

Co by to oznaczało, gdybyśmy go mieli, gdybyśmy posiadali grunt wiedzy pewnej? Kartezjusz, ostatni filozof, który ma nadzieję znalezienia i ukazania takiego gruntu – punktu archimedesowego wiedzy, jak go nazywa – określa go pod względem formy za pomocą starego pojęcia *oczywistości*. Oczywiście jest to, w czego prawdziwość zwątpić nie potrafię. Tym, co jest oczywiste samo z siebie bądź może zostać wyprowadzone za pomocą oczywistych kroków z tego, co poznane w sposób oczywisty, jest wiedza pewna i niezachwiana, która *z tej racji* uchodzi za prawdziwą. Co jednak jest oczywiste? Jak powiedziałem – to, w co nie mogę wątpić. Kartezjusz sprowadza niemożliwość wątpienia do ludzkiej miary, gdy wyraża się ostrożniej: oczywiste jest to, w stosunku do czego nie znajdują okazji, powodu, aby zwątpić, jakkolwiek bardzo bym ich poszukiwał. Zwykły sposób odczytywania tego twierdzenia można również odwrócić: Fundamentem wiedzy pewnej nie jest naturalna siła samoświadomości (ja), lecz jego kontyngentna słabość, mianowicie niezdolność do dalszego wątpienia po osiągnięciu określonego punktu, nieodparte zniewolenie, aby dalej nie pytać, lecz od myślenia za pomocą pojęć, które gdzieś tam mam do dyspozycji, przejść do działania.

Modelem i wzorem wiedzy pewnej jest dla Kartezjusza matematyka (i pozostaje nim dla wszystkich późniejszych prób określenia wiedzy pewnej). Jednak matematyka jest beczasowa, nikt i nic nie prze w niej do działania. Ponadto jej przedmiotem, mówiąc szkolnym językiem Kartezjusza, jest tylko to, co możliwe, a nie rzeczywiste, przemijalne, żyjące w obliczu braku. Jej prawda nie zna żadnej życiowej konieczności, nie zna żadnego przymusu działania. Pojęcia matematyczne zdefiniowane są niezależnie od wszelkiej rzeczywistości i poza obrębem swoich definicji nie mają znaczenia. Wszelkie (wtórne) odniesienie do przedmiotu jest dla nich czymś zewnętrznym, obojętnym.

Inaczej rzeczywiste, „światowe” pojęcia. Każde pojęcie, które pretenduje do przedstawiania znaczenia, dla którego istotne jest jego odniesienie do przedmiotu, związane jest z pewnym horyzontem. Posiada znaczenie jedynie w horyzoncie innych pojęć tej samej sfery, jak też w horyzoncie swego rozumienia przez innych (słuchają-

cych i rozumiejących). Gdy przesuwamy się horyzont (konstelacja innych pojęć tej samej sfery jak też ich aktualne rozumienie), wówczas zmienia się również jego znaczenie. Solidna i niezachwiana wiedza o czymkolwiek zdana jest jednak na to, że to wszystko nie ma miejsca, że przynajmniej to, co Pierwsze – jak aksjomat w matematyce – obowiązuje bezwarunkowo. Na początku pewność musi zbiegać się z prawdą, jeśli mniemania mają gdziekolwiek oprzeć się o pewny grunt wiedzy. Wcześniej prawdziwość uchodziła za to, co pierwsze, pewność zaś ewentualnie szła za nią, zależnie od zdolności, dobrej woli względnie łaski otrzymanej przez tego, kto poszukiwał poznania. Teraz tymczasem to sama prawda ma być ugruntowana w pewności myślenia. Ale czy ta pewność wystarcza? Kartezjański optymizm wyraża się w tym, że wszystko to, co poznajemy z pewnością (poprzez jasne i wyraźne przedstawienia, które ostatecznie opierają się na oczywistości), jest również właśnie dlatego prawdziwe.

Ta zbieżność ostatecznie uzasadniającej pewności subiektywnej (oczywistości) z wyższej rangi prawdą obiektywną musi mieć jednak za swego gwaranta samego Boga, którego istnienie i spełnianie roli takiego gwaranta musi zostać drobiazgowo udowodnione. Bez Boga nie ma wiedzy pewnej. Całość filozofii nowożytnej odczytać można jako niszczyielską erozję tego kartezjańskiego przekonania o oczywistym charakterze prawdy pewności samego siebie.

Oto przykłady kartezjańskie: Gdy myślę, przynajmniej jak długo myślę – sądzi Kartezjusz (skracam jego wywód), że myślane ja, które zbiega się z myślącym, musi przedstawiać (myślącą) substancję – ona *jest*. Albo też (jeszcze bardziej skracając): skoro myślę, Bóg musi *istnieć*. Hiperboliczne wątpienie podmiotu pewnego samego siebie w prawdę swojej własnej pewności nie tylko jako nieokreślonej jaźni, lecz jako myślącej i niezależnej substancji, zostaje przez Kartezjusza odparte. Zachodzi bowiem – jak argumentuje – związek konieczny (*coniunctio necessaria*) pomiędzy aktem myślenia a substancją myślącą, względnie pomiędzy nią a Bogiem. Sądy te mają dla Kartezjusza ten sam status epistemiczny, co aksjomaty matematyki, są ewidentne: niepowątpiewalnie pewne i dlatego prawdziwe. Wywrotowe wątpienie filozoficznego etnologa (lub historyka) nie przestaje zadawać pytań i napotyka na następujące warunki dowodu, które nadają się do zrelatywizowania jego oczywistości.

Do niematematycznego horyzontu filozofii współczesnej, a w tym do języka filozoficznego, w jakim Kartezjusz formułuje swe argumenty, należą dwie zasady arystotelejskiej metafizyki: (a) każdy akt zakłada substancję, która dokonuje aktu; (b) każde skończone istnienie ma przyczynę, a każda przyczyna jest mocniejsza od tego, co powoduje.

Jak długo te „ramy” mają niezachwianą ważność, zasady metafizyki, do jakich one prowadzą („myślę, więc jestem”, „myślę Boga, więc Bóg istnieje”), są nie tylko oczywiste i tym samym niezachwianie pewne, lecz wyrażają pewności, które poręczają ich prawdziwość. Gwarancję swojej prawdy posiadają te sądy jednak nie w samej rzeczy, którą przedstawiają, lecz w ramach pojęciowych – danych w postaci wyłożonej teorii lub niewyłożonego *explicite* sposobu użycia języka. Zarówno z historii, jak z własnego doświadczenia wiadomo Kartezjuszowi (Med. III), że oczywistość wielu sądów zanika wraz z upływającym czasem, oczywistości nabierają zaś sądy, które jej przedtem nie posiadały. To, co jest oczywiste i tym samym pewne dla poznającego podmiotu, nie może być przez ten sam podmiot w tym samym czasie rozpoznane jako nieprawdziwe – nie byłoby ono bowiem już oczywiste i pewne. Przyznaliśmy jednak, że prawda może się opierać jedynie na oczywistej pewności. Dopiero co opisane doświadczenie myślenia otwiera zatem nowy rozłam między prawdą a pewnością, między prawdą a oczywistością. Wprawdzie tego, co jest dla nas pewne, nie możemy zarazem uznawać za nieprawdziwe, lecz możemy wątpić, czy to, co wydaje nam się pewne, jest również prawdziwe. Przedmiotem wątpienia staje się nie oczywistość jako taka, lecz prawda tej oczywistości. Wraz z obudzeniem się tego wątpienia, którego usunięcie, zanim stanie się przemożne, jest celem kartezjańskiego projektu nowego ugruntowania metafizyki, jego zaś zniesienie dumą filozofii nowożytnej, z obudzeniem się tego wątpienia ponownie usuwa się grunt pod myślenie skończonego.

To wątpienie należy do rodzaju infekcji myślenia, którym ono nie poddaje się tak długo tylko, jak wątpliwości po prostu nie pojawiają się. Dotyka ono fundamentalnej wiary, mitu podstawowego, który jako taki nie potrafi się obronić. Jeśli tylko takie wątpienie zostaje raz wypowiedziane, a nie zostaje odparte przemocą, wówczas wżera się nieodparcie w uznane fundamenty i rozkłada je. Wszelkie uczciwe dalsze zapytywanie wyrywa następny kamień ze starej budowli wiary.

Jak reaguje się na wątplenie w prawdziwość tego, co wydaje się być oczywiste? Przede wszystkim tak: kto podaje w wątpliwość jakąś oczywistość, tego oskarża się o zakłócanie spokoju. Wśród tych, którzy wiedzą, uchodzi on za głupiego lub złego, jak długo ta ich wiedza uporczywie trwa w *modus* oczywistości. Gdy jednak określona wiedza traci w świetle nowych doświadczeń swój kredyt oczywistości i z sukcesem zostaje zakwestionowana, zwykle na jej miejscu pojawia się inna wiedza, która odtąd uchodzi za oczywistą. Co wydawało się oczywiste, okazało się być błędem, lecz co do prawdziwości oczywistości jako takiej w ogóle nie ma jeszcze żadnych wątpliwości. Taka jest zwyczajowa reakcja na zanik ogólnie podzielanej oczywistości. Gdy jednak pojawia się wątpliwość refleksyjna, zwątpienie w prawdę jako ugruntowaną w oczywistości pewność w ogóle, w pewność jako jedynie subiektywne kryterium prawdy, wówczas zaobserwować można dwie dalsze reakcje: sceptyczną i dialektyczną.

1. Sceptyk prowadzi do krótkiego spięcia: *Jeśli* pewność jakiejś oczywistości nie może w sposób niekwestionowany uchodzić za prawdziwą (mówiąc przykładem: gdy sąd „myślę, więc jestem” nie wyraża związku bezwarunkowo koniecznego, lecz może tylko związek warunkowo konieczny, gdy nie mogę być absolutnie pewny, czy jest prawdą, że „ja istnieję” gdy „ja myślę”), wówczas, zdaniem wątpiącego, w ogóle nie ma absolutnie pewnej prawdy, i wówczas wszystko, co ktoś myśli lub mówi, jest zasadniczo niepewne, czyli ewentualnie fałszywe. Metafizyczne medytacje Kartezjusza bez archimedesowego punktu myślącej substancji, bez dowodu na istnienie Boga jako gwaranta prawdziwości jasnych i wyraźnych pojęć, przedstawiałyby myślenie jako pozbawione gruntu. Konsekwencją byłby radykalny sceptycyzm, egzorcyzmowany przez Kartezjusza niekiedy jako świat bez Boga. Tę często obserwowaną reakcję na wątplenie w prawdę pewności myślenia chciałbym nazwać reakcją człowieka poirytowanego.

2. Dialektyk stwierdza: Pewność prawdy posiada pewien indeks czasowy, a rozsądne wątplenie w oczywistość myślenia jest doświadczeniem historycznym. Jednak każda oczywistość zostaje zastąpiona przez inną. Ten proces zastępowania interpretuje dialektyk jako rozwój konieczny, który odpowiada zasadzie określonej negacji, i opisuje jako koniecznościowy proces historii świadomości. Podmiotem tej historii nie jest ani indywidualne ja, które nie może kwestionować swoich oczywistości, ani transcendentálny podmiot poznania, który konstituuje się poprzez logiczną spoistość swojej wiedzy doświadczalnej,

lecz – słowami Hegla – jest nim konkretny duch świata. Jeśli od tego czasu nie potrafimy bądź nie chcemy zaprzysiąc się z mitem ducha świata, w którym czasowość podstawowych pojęć myślenia ma zostać zniesiona, wówczas mit o dziejach powszechnych ducha poszerzamy do postaci mitu o ewolucji uniwersum. Ten nowy mit charakteryzuje aktualną sytuację metafizycznej wiary współczesności. To w nim, przynajmniej w zakresie obowiązywania mitu, zostaje przechowana ogólna pewność myślenia. A jednak także wobec tej strategii przewyciężenia zwątpienia w prawdziwość oczywistości możliwą reakcją jest sceptyczna rezygnacja. Jest ona zawsze możliwa: nie ma prawdy pewnej, nie ma pewności co do prawdy – panuje zatem chaos! Tako rzecz (również i tu) filozoficznie poirytowany choleryk.

Teza czwarta: Znaczeniem pojęcia pewnego są sądy, które objaśniają jego nazwę

Dewiza reakcji irytacji ma swoją czcigodną nazwę w logice: *tertium non datur*. Z uwagi na problem stałości i pewności naszej wiedzy, jak też leżących u jej podstaw pojęć, czyta się ją następująco: albo znajdujemy, tworzymy, wierzymy w trwałe i pewne pojęcia, albo też w myśleniu panuje chaos, *anything goes*. W przekładzie na moralność: albo istnieją wartości wieczne, albo wyłącznie panuje prawo silniejszego. Bronię tezy, że te alternatywy nie tylko nie wyczerpują możliwości właściwych pojęciom, lecz że raczej z gruntu zapoznają rzeczywistość funkcję albo orientującą siłę pojęć – *altera inveniuntur*.

Niewątpliwie tkwi w tym problem filozoficzny. Ma on postać pytania, czym są pojęcia, co one potrafią, czy raczej: co my możemy uczynić z ich pomocą. To stare pytanie należy postawić na nowo. Pozostanmy przy sformułowanym w tezie pierwszej podstawowym celu filozofii: „filozofia zaczęła się jako próba uzyskania wiedzy pewnej i niezachwianej”. Jak też przy sytuacji naszkicowanej w тезach drugiej i trzeciej: „Wiedza pewna zakłada ustanowienie pojęć pewnych, w których dochodzi do głosu. Nie posiadamy ich, więc ich poszukajmy!”. A jednak : „pojęcia, jak świadczy o tym ich użycie, pozostają zmienne i niepewne. Pewna jest tylko ich niepewność”. Pytanie postawione na początku filozofii, a zarazem jej punkt wyjścia, prowadzi w ślepą uliczkę. Czy było ono błędnie postawione albo wręcz bezsensowne, jak pochopnie wnioskuje ci, którzy już od stu-

leci uważają, że należy ogłosić koniec filozofii? Niech również i tu obowiązuje credo myślenia kreatywnego: *tertium datur!*

Wróćmy z pytaniem o jeden krok wstecz. Dlaczego poszukujemy wiedzy pewnej i niezachwianej? Czy jest nam potrzebna, czy potrafilibyśmy jej użyć, gdybyśmy ją mieli, czy w ogóle potrafilibyśmy z nią żyć? Uważamy, że potrzebujemy jej, aby móc zorientować się w różnorodności, w biegu, w zmienności i wieloznaczności świata. Orientacja w świecie jest dla istoty myślącej orientacją w wiedzy o świecie. Ale czy ta wiedza musi być stała i niezachwiana, aby dać nam pewność, której potrzebujemy i która pozwala nam żyć? Na końcu powrócę do tych pytań. Orientować się *w myśleniu* oznacza orientować się *w pojęciach*, które *przedstawiają świat*. Ale jak pewne muszą być pojęcia, aby z jednej strony przedstawić myśleniu świat, a z drugiej udzielić niezbędnej pewności?

Postawiwszy te pytania wybiegające naprzód, pytania o cel i możliwy pożytek z pojęć, powracam do kwestii zasadniczej: czym są pojęcia? Weźmy równie proste co ważne przykłady: pojęcia natury, człowieka, prawa. Gdy wezmę te trzy pojęcia w cudzysłów, będę miał przed sobą jedynie trzy nazwy (słowa), a mówiąc ogólniej – trzy znaki. Pytanie o pojęcie staje się przez to wyraźniejsze i brzmi ono teraz: co oznaczają znaki „człowiek”, „natura”, „prawo”, o których zakładam, że jako trzy nazwy rozumiane są poprzez trzy pojęcia (por. Platon, *Sofista*, 217 a)? Jeśli coś oznaczają (to znaczy jeśli rzeczywiście rozumiane są jako nazwy), wówczas to, co one oznaczają, da się powiedzieć w „zdaniami”. Nazwy oznaczają to, co mówią ich definicje, lub – prościej – ich „pojęciowe określenia”. Nazwy, o których nie można powiedzieć niczego, podobnie jak nazwy, o których wolno powiedzieć wszystko, nie mają żadnego znaczenia, nie są nazwami. Pojęcia mają zatem postać zdań, są definicjami nazw za pomocą innych nazw. W jaki sposób jednak takie zdania odnoszą się do rzeczywistości, tak że mogą orientować myślenie w świecie? Pierwsza i przez długi okres (najczęściej i przez wielu) uznawana odpowiedź na to pytanie była następująca: Pojęcia odwzorowują „rzeczy”, które reprezentują, przedstawiają. Ponieważ jednak pojęcia przedstawiają każdorazowo wielość, różnorodność i zmienność – pogląd ten trudno jest wytłumaczyć. Mimo to, od czasów Wittgensteina (*Tractatus*) znajdował on prominentnych przedstawicieli. Być może wydawał się on dlatego tak atrakcyjny, iż rzekomo jedyna alternatywa – *tertium non datur* – wydawała się być w mniejszym stopniu do zaakceptowania lub bardziej niebezpieczna. Brzmi ona następująco: pojęcia, to znaczy zda-

nia, które objaśniają pojęcia, *konstruuja* rzeczywistość. A zatem mówienie o konstruowaniu przedmiotu poprzez pojęcie ma swój sens. Kant charakteryzuje w ten sposób pojęcia matematyczne, które, o ile konstruuja swój przedmiot, o tyle umożliwiają podanie swej ścisłej definicji. Pojęcia „dane”, to znaczy przekazane nam i związane ze światem, takie jakie stosuje się w języku potocznym oraz w filozofii i naukach, nie mogą natomiast zostać zdefiniowane w sposób ostateczny, lecz jedynie mogą zostać przedstawione według kryteriów tego, co każdorazowo wymagane (por. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 758). Kto przypisuje znaczenie różnicy pomiędzy przedmiotami matematyki a przedmiotami rzeczywistego świata, ten nie może wybrać tej alternatywy; nikt jej też poważnie nie głosił. Stąd pokorny powrót do teorii odwzorowania, wystarczająco często uznawanej za nie do utrzymania.

Teza piąta: Objasnienia pojęciowe mają charakter hipotetyczny

Zajmijmy się trzecim modelem. Nazwy (słowa) pomyłono tu z pojęciami. Nazwy wzięte same w sobie nie mają jednak żadnego odniesienia do świata ani znaczenia. Pojęcia, czyli nazwy, o ile dają się objaśnić przez inne nazwy, o ile jedne i drugie odnoszą się w ten sam sposób do świata, stanowią elementy pewnego spłotu, pewnego nieograniczonego, otwartego „systemu” znaków, które wzajemnie się objaśniają. Jedynie ten spłot jako całość, nieprzejrzysty i nigdy w pełni nie dający się przeanalizować, odnosi się do świata (jako wielkości nieskończonej, jednak każdorazowo danej w myśleniu). Jedynie poprzez taki spłot zostaje ukonstytuowana referencja znaków. W ramach tego spłotu pojęcia służą do tego, aby wyeksponować świat, wymodelować go, wprowadzić weń strukturę i czynią to, o ile wyznaczają w nim punkty orientacyjne. W myśleniu nie chodzi o świat znaków (w przeciwieństwie do rzekomo „właściwego” świata, świata bez znaków), lecz o świat w znakach, oznaczający obraz świata, znakovy obraz świata.

Tego rodzaju znakovego obrazu świata nie sposób poddać całkowitej analizie, jego krawędzie z konieczności giną w mroku, znaczenie pojęć w konsekwencji nigdy nie jest pewne, nigdy doskonale precyzyjne. Wraz z upływem czasu nazwom pojęciowym przyrastają z głębi przestrzeni znaków nowe określenia, które, w miarę uzyskiwania znaczenia analitycznego w splocie objaśnianego pojęcia, wydają się nieodparte. W tym procesie dochodzi do przemiany pojęć.

Potrzebne nam są jednak pojęcia trwałe, pewne, szczególnie w naukach. Dokładniej mówiąc: nauki są tymi rejonami bezgranicznej i ruchliwej przestrzeni znaków, które wyznaczamy w tym celu, aby uformować trwałe i niezawodne pojęcia, na których można następnie budować. Każda nauka wyznacza sobie pewien obszar doświadczenia, który można objąć spojrzeniem. W nim zostają uporządkowane i określone nazwy przyjętych terminów. Poprzez ćwiczenie, dyscyplinę i autorytarne sankcje dochodzi tu do trwałych i pewnych definicji oraz twierdzeń, następnie ustala się również reguły zmian definicji na oczekiwany przypadek, gdyby panujące określenia na podstawie nowych doświadczeń miały zostać uznane za nieadekwatne. Nie trzeba, abym omawiał wysoce złożone procedury, jakie wykształciły się w różnych naukach, na różne sposoby i ze specyficznymi rezultatami, oraz dopasowały do zmieniających się okoliczności. Każdy zna takie obszary i może przypomnieć sobie własne doświadczenia w obcowaniu z naukami. Tym, co konstytutywne i nieodzowne jest przy tym fakt, o który mi teraz chodzi, że obszar dyskursu naukowego (a) daje się „objąć wzrokiem” (b) jest odgraniczony wewnątrz bezgranicznej przestrzeni świata znaków w ludzkim myśleniu oraz (c) od wewnątrz jest każdorazowo wyraźnie uporządkowany.

Filozofia różni się od nauk tym, że nie sposób ograniczyć jej do jednego, osobnego obszaru doświadczenia. Jej przedmiotem jest całość doświadczenia, całość świata. W konsekwencji, odpowiednio do przedstawionego tu modelu „wiedzy”, nigdy nie dochodzi w niej do trwałych i pewnych definicji. Lecz również ona poszukuje nowych pojęć (nowych definicji), gdy współczesne ujęcie całości przestaje zadowalać. Nie prowadzą one jednak nigdy „ad esse”, lecz zawsze tylko „ad melius esse”. Również ona, niejako od wewnątrz, wychodząc od tu i teraz jako obecnego punktu ośrodkowego „naszego” świata, rozwija obraz całości w pojęciach, jakie tu i teraz są nam dane. Organizuje, rozczłonowuje, modeluje nasz świat.¹

¹ Wszelkie spostrzeżenie w świecie, łącznie z jego interpretacją i ocenianiem, dokonuje się w, poprzez i za pośrednictwem znaków. Żadno pojedyncze spostrzeżenie czegoś jako czegoś nie jest źródłowe ani wolne od znaków. Odnosi się to naturalnie również do wszelkiej fizycznej teorii rzeczy, jak też do biologicznej, neurofizjologicznej teorii spostrzeżenia. Pomimo to wszelkie spostrzeżenia, wszelkie nasze pojęcia, o ile posiadają znaczenie, odnoszą się do świata. Zawsze wówczas, gdy współdziałanie pojęcia i doświadczenia doznaje zakłóceń, czujemy się zmuszeni zmienić pojęcia. Nie po to, aby rozumieć rzeczy, jakimi one są „rozważane w samych sobie”,

Filozofia i nauki od swoich początków zobowiązane są do racjonalności. *Logon didonai* stanowi ich proceduralne, metodyczne credo, chociaż formy i kryteria mogą się silnie różnić. *Naukowe* teorie i projekty stawiają hipotezy, które starają się zweryfikować za pomocą doświadczeń. Cecha wspólną procedur weryfikujących jest to, że muszą wychodzić od stałych, pewnych i zbadanych pojęć i pewników. Również teorie i teoretyczne koncepcje filozoficzne mają charakter hipotetyczny. W każdym razie retrospektywnie, po Nietzschem, nie sposób rozumieć ich inaczej. Ich twierdzenia nie są jednak hipotezami w sensie węższym (choć Leibniz niekiedy używa tego określenia), gdyż nie mogą zostać ani zweryfikowane ani sfalsyfikowane przez doświadczenie. Odnoszą się do nieograniczonej całości, której poznanie nie istnieje i istnieć nie może (odpowiednio do Kantowskiego, dziś jeszcze uznawanego pojęcia poznania).

Chociaż podstawowe pojęcia filozoficzne nie dają się zweryfikować, to jednak nie są one dowolne. Muszą się one uprawomocnić praktycznie (nie w sposób hipotetyczny, lecz kateryczny). Nie są one trwale i pewne w jakimkolwiek obiektywnym sensie, lecz powinny być uczynione tak trwałymi, aby mogły zapewnić stałość myślenia. Pojęcia nie sposób zredukować do jego nazwy – to raczej znaczenie jego nazwy zostaje ukonstytuowane przez inne nazwy, które tamtą eksplikują. Podobnie ma się rzecz z ważnością, obowiązywaniem pojęć filozoficznych. Nie decyduje o niej samo pojęcie ani ten, kto go używa, lecz inni, którzy ten sposób użycia rozumieją i uznają, przejmując go lub modyfikując, lub po prostu rozumiejąco i dla innych zrozumiale nawiązując do danego sposobu użycia.

Teza szósta: Niepewność należy do natury pojęcia. Plastyczność jest jego naturalną siłą (virtus). Dlatego też należałoby mówić nie o niepewności, lecz o „otwartości” i „zdolności do podlegania określeniu”

Dyskurs filozoficzny, rozumiany jako ustawiczny trud hipotetycznego określania podstawowych pojęć myślenia i nadawania im ważności,

ale po to, aby je zrozumieć lepiej, niż było to możliwe za pomocą pojęć, do których przywykliśmy. Jedynie w matematyce, która nie ma do czynienia ze światem, a jedynie z własnymi tworam i myślenia, „definicja należy *ad esse*; w filozofii, tj. w każdej nauce związanej ze światem, należy ona tylko „*ad melius esse*” (Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 759).

spokrewniony jest najbliżej z dyskursem politycznym. Filozofia jest siostrą sofistyki, sztuki przemawiania publicznego. Jest ona polem niepewnym, polem pojęć niepewnych. gdyby pojęcia były stałe i pewne, jak życzyłby sobie i domagał się tego „przyjaciół idei”, nie istniałaby żadna filozofia i w końcu również żadne myślenie (por. Platon, *Sofista*, 248 a, 249 a-d). Prawdziwy rozum byłby nieświadomym instynktem i ostatecznie tylko ślepy prawem natury. W odróżnieniu od tego filozofia jest polityką nazw, słów podstawowych; jest działaniem i dochodzeniem do kompromisów za pomocą fikcji, poprzez które usiłujemy uczynić świat dla nas zrozumiałym i znośnym. W odróżnieniu od sofistyki, politykę tę niekoniecznie uprawia się w interesie partykularnym, chociaż nie można go wykluczyć. W każdym razie musi ona reagować na zmieniające się sytuacje. Filozof znajduje się w roli (mniej lub bardziej interesownego) *porte-parole*, wyraziciela ducha pewnej wspólnoty. Świat się zmienia. Ale również my zmieniamy świat, mianowicie poprzez nowe użycie znaków; od początku nowożytności czynimy to świadomie i planowo. A ponadto nazwy starzeją się. Przyrastają im nowe znaczenia. *Cum nihil stabile in sensibili mundo perseveret varienturque ex tempore opiniones et coniecturae fluxibiles, similiter linguae et interpretationes* (Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, c.3, n. 8).

Znaczenia są relacjami, przymierzami nazw z innymi nazwami kosztem trzecich. Nazwy podlegają zużyciu oraz rozmaitym powiązaniom i oddzieleniom. Noszą ślady swego pochodzenia, swej historii, zaufania lub braku zaufania użytkowników czy twórców. Nigdy nie można z pewnością i ostatecznie zdać się na ich znaczenie (*dynamis onomaton – vis verborum*). A jednak są one jedynym wehikułem myślenia, jaki mamy do dyspozycji i o który należy dbać, ubezpieczać go i ulepszać. Podobnie jak polityka, mówienie o pojęciach, sprawa definiowania, nigdy się nie kończy. Trzeba mówić dalej i dalej. Nie ma ostatniego słowa, ostatnie słowo oznaczałoby koniec myślenia. Niepewność nie znika, jest ona środkiem odmładzającym dla myślenia, powietrzem, którym oddycha duch.

Na zakończenie powracam do poruszonego i porzuconego pytania: jak to jest z orientacją (myślenia w życiu) za pomocą pojęć? Jesteśmy już znakomicie i w nadzwyczaj złożony sposób zorientowani, gdy – jako istoty zdolne do myślenia i mówienia – zaczynamy mówić i myśleć. Zorientowani jesteśmy na trzy sposoby: ekologicznie, filogenetycznie i ontogenetycznie, lub inaczej mówiąc: zwyczajami przyrody, gatunku i tradycji, lub jeszcze inaczej: prawami natury, instynktami natury i wy-

chowaniem. Pytanie dotyczy jednakże tego, czy tu i teraz w tym bądź innym punkcie nie powinniśmy, nie musimy, nie chcemy być może trochę się *przeorientować*? To pojęcia bowiem nas orientują, a pole pojęć, jako politycznie zdobyte, jest niepewnym, częściowo również zaminowanym terenem. Jest to na równi podniecające, co niebezpieczne i zobowiązujące.

Zamiast starać się udzielić ostatecznej odpowiedzi, wskażę na dwie charakterystyczne tendencje możliwych odpowiedzi, o jakich poucza nas historia.:

(a) W Europie nowożytnej podlegamy przymusowi innowacji. To, co jest, musi stać się innym tylko dlatego, że jest. Także to, co pragnie się zachować, trzeba umieć sprzedać jako model na przyszłość.

(b) W starożytnych Chinach myślano na odwrót. Tam obowiązywała maksyma zachowywania. To, co jest, powinno pozostać tylko dlatego, że jest. Wola odmiany musiała przedstawiać siebie jako przywracanie tego, co stare. Podobnie w polityce nazw. Przywracające ład prostowanie nazw było pierwszym i najwyższym obowiązkiem władcy, od tego zależała pomyślność państwa.

Przełożyła Elżbieta Paczkowska-Łagowska
